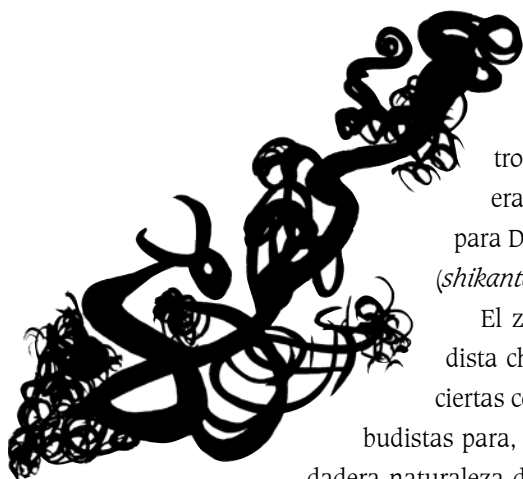


CHRISTIAN EMMANUEL HERNÁNDEZ ESQUIVEL

# El haiku en el zen japonés

Uno de los aspectos menos conocidos de la historia del haiku es su relación con la filosofía zen. El *zen* 禅 (literalmente, 'meditación', 'contemplación', 'quietud' y 'calma') es una doctrina religiosa, proveniente del budismo mahāyāna, que fue introducida en Japón a lo largo de los periodos Nara (710-794) y Heian (795-1185), y que tuvo su desarrollo más importante durante el periodo Kamakura (1186-1382). Durante este último, los monjes budistas japoneses *Eisai* 栄西 (1141-1215) y *Dōgen* 道元 (1200-1253) establecieron dos de las doctrinas de zen japonés más importantes hasta nuestros días: la escuela *rinzai* (*rinzai-shū* 臨済宗) y la escuela *sōtō* (*sōtō-shū* 曹洞宗) (Furuta, 1967; Faure, 1987; Williams, 2009). Ambas escuelas, pese a que se derivaron de las mismas enseñanzas de monjes budistas chinos, se enfrentaron de manera ideológica debido a las interpretaciones que sus fundadores dieron tanto a la filosofía como a la práctica del budismo. El rinzai zen, impulsado por Eisai a partir de las enseñanzas del monje budista chino Linji Yixuan 临济义玄 (s/a-866), consideraba al zen como "la más alta verdad de todas las enseñanzas y la esencia del budismo"; mientras que el sōtō zen, impulsado por Dōgen a partir de las enseñanzas del monje budista chino Dongshan Liangjie 洞山良价 (807-869), "mantenía que el budismo era el Zen en sí" (Furuta, 1967: 14 y 20). La diferencia central entre los juicios de Eisai y de Dōgen radicaba en la naturaleza de la meditación (*meizō* 冥想), que hasta nuestros días es la base de la práctica del zen: para Eisai, lo importante era realizar la meditación sobre un tema (*kōan* 公案), mientras que para Dōgen, lo esencial era la meditación atemática en posición sedente (*shikantaza* 只管打坐) (Furuta, 1967; Ford, 2006).

El zen de la meditación sobre un tema, fundado por el monje budista chino Dahui Zonggao 大慧宗杲 (1089-1163), consiste en referir ciertas conversaciones públicas que se daban entre maestros y discípulos budistas para, a partir del análisis de los discursos, meditar respecto a la 'verdadera naturaleza del Buda' (Yu, 1979). En dichas conversaciones aparecen frases que "llevan al agotamiento del ego y que fomentan una toma de conciencia dinámica



1/3 (2010). Tinta sobre papel:  
Jesús A. Martínez.

y dramática basada en la unidad de yo y de la realidad, de los seres humanos y de la naturaleza, del sujeto y del objeto" (Heine, 1990: 360). A estas frases sueltas (y no a toda la conversación entre maestro y alumno) se les dio el nombre de *kōan* (Heine, 1990, 1994 y 2004). Un *kōan* puede ser una pregunta que no tiene una respuesta cognitiva: ¿Cuál es el sonido de una sola mano cuando aplaude? ¿Cómo era tu rostro antes de que nacieras? También, puede presentarse como un problema aparentemente absurdo o ilógico: "Muéstrame un árbol que no se mueva con el viento intenso, Extingue una vela encendida que se encuentra a miles de kilómetros" (Grenard, 2008: 157). Para resolverlos, el escucha debe desligarse del pensamiento racional y aumentar su nivel de conciencia hasta llegar al *satori* 悟り ('iluminación', 'comprensión') (Rosemont, 1970, Hakamaya, 1989; Heine, 1997).

En contraparte, el zen de la meditación atemática en posición sedente, popularizado por el monje budista chino Tiantong Rujing 天童如淨 (1162–1228), e introducido en Japón por Dōgen, consiste en un conjunto de prácticas de relajación corporal y de abstracción mental que permiten alcanzar un estado de concentración (*samatha*) en el que se revela a las personas que lo practican su 'naturaleza original' (*honshō* 本性) (Hakamaya, 1989; Heine, 1997). Tradicionalmente, en el budismo existen varias vías para alcanzar dicha verdad, pero la meditación atemática en posición sedente prevaleció en Japón debido a que Dōgen y sus discípulos la presentaron como una práctica sencilla a través de la cual se podía alcanzar la 'iluminación' y que estaba al alcance de todos:

El estudio del Zen es para la liberación física y espiritual. Quemar incienso, cantar el nombre de Buda, cantar sutras, los rituales y la confesión son cosas innecesarias. Lo único necesario es la meditación en posición sedente. [...] Por medio de la meditación, incluso una persona totalmente ignorante puede sobrepasar a un hombre inteligente que ha estudiado mucho tiempo. Por lo

tanto, el que estudia Zen no debe distraerse. El camino de Buda es la meditación en posición sedente (Dōgen, 1253, citado en Furuta, 1967: 19, 22).

Sin embargo, debe aclararse, estas ideas se encuentran también en el propio pensamiento de Eisai, quien explicaba a sus discípulos la verdadera naturaleza del budismo en su obra *Kōzen Gokokuron* 『興禅護国論』 (1198):

El Zen no tiene nada que ver con la literatura o el conocimiento. Es impensable e inalcanzable. No hay ley que predicar. Se llama ley del budismo. Es el significado del Zen... Aquellos que dependen de la literatura, no comprenden la ley, y aquellos que se fían de las apariencias, no pueden alcanzar la verdad. Originalmente es inmutable el budismo. El budismo está en la vida diaria (Eisai, 1198, citado por Furuta, 1967: 21).

Este hecho fue sumamente importante para la consolidación del zen japonés, toda vez que, a pesar de sus diferencias, tanto Eisai como Dōgen consideraron que la iluminación era algo que podía darse como parte de la vida cotidiana y, gracias a ello, los discípulos de ambos monjes lograron arraigar dicho pensamiento religioso en Japón. "Gradualmente, las dos nuevas sectas del Zen [Rinzai y Sōtō] se fueron haciendo populares entre el pueblo. Seguramente que ambas tenían la capacidad latente de llegar a ser el budismo del pueblo" (Furuta, 1967: 25). Este es el punto central en el que pone énfasis el investigador japonés Furuta Shōkin 古田紹欽:

En general, se dice que en el periodo Muromachi [1338-1573] fue cuando los sacerdotes de los cinco monasterios Zen [ubicados en las ciudades de Kioto y Kamakura] empezaron a predicar y a discutir el budismo en el lenguaje hablado, y el Zen se volvió muy popular. Esta corriente siguió siendo vigorosa. Durante el periodo Edo [1603-1868], en que el orden social era estable y la cultura estaba adelantada, también prosperó el budismo, y se escribieron muchos sermones sobre Zen en silabario japonés. Algunos de ellos eran excelentes obras literarias. El Zen se fue haciendo cada vez más accesible a la gente del pueblo (Furuta, 1967: 28).

En el periodo Edo (1603-1867), también conocido como época Tokugawa, los monjes budistas pertenecientes a la escuela sōtō zen reconocieron que, para poder tener éxito en la expansión de su rito, tenían que incorporar deidades, creencias y costumbres locales a su corpus religioso. De esta

manera, tal como el investigador británico-japonés Duncan Ryūken Williams explica en su libro *The Other Side of Zen* (2009), la escuela sōtō pasó de tener unos pocos templos a principios del siglo XVI, a contar con 17 548 templos a principios del siglo XVIII, convirtiéndose así en la secta budista más grande de Japón. Sin embargo, existió una paradoja: en la época Tokugawa, muy pocos de los monjes budistas practicaban la meditación atemática en posición sedente, meditaban a través de los *kōan*, construían jardines zen o leían los escritos de Dōgen o de Eisai. Las actividades cotidianas de los monjes, en esta época, eran rezar para atraer la lluvia, preparar medicina herbolaria para curar enfermedades, realizar exorcismos de espíritus malignos, y llevar a cabo ritos funerarios. De hecho, la mayor parte de los templos de la escuela sōtō zen, más que llamar a la meditación y a la búsqueda de la iluminación, ofrecían como beneficio la prevención y la curación de las enfermedades de la población (Williams, 2009).

El budismo meditativo, en la época Tokugawa, se trasladó a otros espacios, en especial al trabajo literario. Es de llamar la atención el caso del monje budista Hakuin Ekaku 白隠慧鶴 (1686-1768), erudito de la literatura china y re-fundador de la escuela rinzaï, quien escribió "más sermones en silabario japonés que cualquier otro sacerdote Zen" (Furuta, 1967: 36). En su obra, Hakuin se preocupó por dar a conocer la filosofía del zen al pueblo: sus sermones fueron escritos "en forma de cuentos, fábulas, parodias, himnos, y [otros géneros literarios] en que la esencia del budismo zen se explica en forma divertida" (Furuta, 1967: 37). Esto le permitió llevar el zen a los niños, a las mujeres y a los campesinos, lo cual implicó un proceso de transcultura vernácula:

Hakuin no hizo diferencia entre las costumbres del mundo y las doctrinas del budismo, sino que más bien las unificó. [...] Después de la muerte de Hakuin, sus doctrinas se volvieron gradualmente la corriente principal de la secta rinzaï. Claro está que Hakuin y sus sucesores fueron todos eminentes sacerdotes, pero hay que admitir que el Zen de Hakuin penetró hondamente entre la gente del pueblo y fue muy apoyado por ellos (Furuta, 1967: 37).

También, en la época Tokugawa, el *haiku* 俳句 se consolidó como género literario a partir de los trabajos de Matsuo Bashō 松尾芭蕉 (1644-1694), Yosa Buson 与謝蕪村

(1716-1783), Ryōkan Taigu 良寛大愚 (1758-1831) y Kobayashi Issa 小林一茶 (1763-1827). Para el traductor y académico argentino Alberto Silva (2005), el haiku es una forma poética que se relaciona profundamente con el concepto de 'intemperie' (*nozarashi* 野ざらし), tanto en un sentido físico (caminos, naturaleza, suburbios) como moral y social.

En intemperie ocurre "todo". O al menos todo lo que el poeta estima ser "vida". Así les sucede de modo radical a los hombres del haiku. (328). Intemperie, antes que nada, es la de alguien que se mueve sin descanso en el espacio, la de quien sabe que camina, la del que hace tema de su opción caminante, la de alguien que entiende que marchar es errar. [...] También, es intemperie la de aquellos que renuncian a morar en el centro... prefiriendo situarse tranquilos en el margen (333).

De esta manera, al igual que los monjes budistas que pregonaron la filosofía zen al pueblo, los 'hombres del haiku' (*haijin* 俳人) se separaron de las instituciones religiosas, culturales y políticas de su época; es decir, se apartaron físicamente de los templos, de los palacios y de las ciudades, y se desligaron mentalmente de las ideologías hegemónicas provenientes de dichos espacios de poder. Al situarse en el margen del circuito social, los *haijin* se relacionaron con otros marginales: niños, mujeres, campesinos, leñadores, marineros, pescadores, indigentes, prostitutas, bonzos, borrachos y ladrones, quienes terminaron por convertirse en personajes de los haikus. Por ello, la sociedad japonesa descrita en este tipo de poemas pierde gran parte de su solemnidad y seriedad.

La gente miente, roba, empuja el codo. [...] Hay gente que orina sin buscar lugares convenientes. [...] Y sobre todo hay pobreza, mucha pobreza. [...] Pobres del campo y de la ciudad, hombres que recogen lo que otros desechan, prostitutas sin nada que poner en la olla, ancianos que piden lo que no les darán (Silva, 2005: 417-419).

Frente a esta realidad social, el poeta se descubre solo: no existe fraternidad, ni compañerismo, ni caridad, ni preocupación alguna por parte de los poderosos. Todavía más, los monjes budistas que deberían ayudar a los pobres y a los necesitados son quienes se llenan de lujos:

Aunque Buda dormite,  
ofrendas de flores,  
ofrendas de dinero

(Issa, en Silva, 2005: 101)

En el haiku de Issa se evidencia la ruptura entre la filosofía zen y el budismo institucionalizado ocurrida en la época Tokugawa. Al igual que los monjes budistas que llevaron la filosofía zen al pueblo, los haijin se preocuparon por los desprotegidos, porque ellos mismos, al haber renunciado a los bienes materiales y salir a la intemperie, se saben desprotegidos.

El haijin es un pobre que se asume como tal. [...] Las formas de pobreza de los hombres del haiku son bastante variadas. Muchos de ellos son célibes y solitarios. Sin familia, ni siquiera la de origen, de la que se van alejando, cuando no es ella la que los deja o les quita la herencia, como a Issa o a Ryōkan (Silva, 2005: 357-359).

Sin embargo, la renuncia al mundo material y a la pertenencia a las instituciones es una acción motivada por una necesidad espiritual: a pesar de que Matsuo Bashō y Ryōkan Taigu practicaron la meditación zen por varios años y vivieron como bonzos en los templos Kinkakuji 金閣寺 (en Kioto) y Entsuji 円通寺 (en Okayama), respectivamente, ninguno de los dos encontró en el budismo institucionalizado un motivo para poder liberarse de las ataduras de su ego e iluminarse. Así, ellos y otros haijin optaron por desprenderse de lo material, de lo intelectual y de lo religioso, y salieron a la intemperie para buscar la 'naturalidad original' (*honshō* 本性) de las cosas. De esta manera, los haijin no solamente abandonaron la ciudad y se internaron en las montañas para escribir poemas breves sobre pinos, estanques con ranas y cigarras, sino también para descubrir en

la vida natural su propia naturaleza como personas. Por supuesto, no todos lo lograron. El camino de la intemperie muestra al poeta lo que está afuera, pero no lo que está adentro. En este sentido, el viaje del haijin, más que significar el cumplimiento de cierto itinerario, es un descubrimiento interior, una toma de conciencia de la propia persona:

La intemperie trasunta una nueva manera de mirarse a sí mismo y de mirar a los demás [...] Los hombres del haiku se muestran ante todo poetas: gente común con alguna "videncia" de lo que subyace bajo la "evidencia". Quieren perforar la apariencia de las cosas mediante cierto tipo de experiencia inusual. Eso es, según ellos, la poesía (Silva, 2005: 333, 340-341).LC

## REFERENCIAS

- Faure, B. (1987), "The Daruma-shū, Dōgen and Sata Zen", *Monumenta Nipponica*, vol. 42, núm. 1, pp. 25-55.
- Ford, J. I. (2006), *Zen Master Who?: A Guide to the People and Stories of Zen*, Boston, Wisdom Publications.
- Furuta, S. (1967), "El desarrollo del pensamiento Zen en el Japón", *Estudios Orientales*, vol. 2, núm. 1, pp. 13-39.
- Grenard, J. L. (2008), "The Phenomenology of Koan Meditation in Zen Buddhism", *Journal of Phenomenological Psychology*, vol. 39, pp. 151-188.
- Hakamaya, R. (1989), *Hongaku shisō hihan*, Tokio, Daizo Shuppan.
- Heine, S. (1990), "Does the Koan Have Buddha-Nature?: The Zen Koan as Religious Symbol", *Journal of the American Academy of Religion* vol. 58, núm. 3, pp. 357-387.
- Heine, S. (1994), *Dōgen and the Koan Tradition. A Tale of Two Shōbōgenzō*, Albany, State University of New York Press.
- Heine, S. (1997), "The Dōgen Canon: Dōgen's Pre-Shōbōgenzō Writings and the Question of Change in His Later Works", *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 24, núms. 1, 2, pp. 39-85.
- Heine, S. (2004), *Opening a Mountain. Koans of the Zen Masters*, Oxford, Oxford University Press.
- Rosemont, H. (1970), "The Meaning Is the Use: Kōan and mondō as Linguistic Tools of the Zen Masters", *Philosophy East and West*, vol. 20, núm. 2, pp. 109-119.
- Silva, A. (2005), *El libro del haiku*, Buenos Aires, Bajo la luna.
- Williams, D. (2009), *The Other Side of Zen: a Social History of Soto Zen Buddhism in Tokugawa Japan*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Yu, C. F. (1979), "Ta-hui Tsung-kao and Kung-an Ch'an", *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 6, pp. 211-235.

CHRISTIAN EMMANUEL HERNÁNDEZ ESQUIVEL. Licenciado en Letras Latinoamericanas por la Universidad Autónoma del Estado de México. Egresado de la Maestría en Estudios de Asia y África, especialidad Japón, por El Colegio de México. Miembro fundador y Secretario de la Asociación de Japoneses del Estado de México. Actualmente es profesor de asignatura de la Facultad de Ciencias de la Conducta de la UAEM, y dirige el Taller de Cultura e Idioma Japonés de la UAEM.